

Naród i konfesja. Katolickie i niekatolickie elementy we współczesnej kulturze duchowej Chorwacji

Homilia (Z. Herbert)

Na ambonie mówi tłusty pasterz
i cień pada na kościelny mur
a lud boży zasłuchany zapłakany
płoną świece – blaski ikon – milczy chór

bo dla księdza – proszę księdza – to jest wszystko takie proste
Pan Bóg stworzył muchę żeby ptaszek miał co jeść
Pan Bóg daje dzieci i na dzieci i na kościół
prosta ręka – prosta ryba – prosta sieć

proszę księdza ja naprawdę Go szukałem
i błądziłem w noc burzliwą pośród skał
piłem piasek jadłem kamień i samotność
tylko Krzyż płonący w górze trwał

pewnie ksiądz mnie nie pochowa w świętej ziemi
– ziemia jest szeroka zasną sam
i odejdę w dal – z Żydami odmiennymi
bezszelestnie zwinę cały kram

płyną słowa nad głowami się unoszą
jaki dziwny ma ten kapłan głosu organ
ani żeński ani męski ni anielski
także woda z ust płynąca to nie Jordan

może tak należy mówić ludziom cicho ufającym
obiecywać – deszcze łaski – światło – cud
lecz są także tacy którzy wątpią niepokorni
bądźmy szczerzy – to jest także boży lud

i czytałem Ojców Wschodu i Zachodu
opis raju przesłodzony – zapis trwogi –
i sądziłem że z kart ksiąg Znak powstanie
ale milczał – niepojęty Logos

na ambonie mówi w kółko pasterz
mówi do mnie – bracie mówi do mnie – ty
ale ja naprawdę chcę się tylko zastrzec
że go nie znam i że smutno mi

Socjologowie opisali pewien idealny model Kościoła, który został nazwany „Kościołem ludu”; ukształtował się on w różnych krajach, tak w obrębie katolicyzmu, jak i protestantyzmu, choć przyjmował nieco odmienną postać w różnych kontekstach historycznych i społecznych, stanowi zaś punkt wyjścia określonych przemian¹.

Norbert Greinacher podaje następujące cechy Kościoła ludu:

- Ścisły związek, a nawet identyczność między narodem bądź państwem a Kościołem, czego następstwem jest przeniknięcie wartościami religijnymi całego społeczeństwa; Kościół staje się wówczas gwarantem jedności narodu, jednocześnie sankcjonując i sakralizując społeczeństwo.

¹ Pojęcie to wprowadzili do socjologii M. Weber i E. Troeltsch.

- Dopasowanie się Kościoła do społeczeństwa we wszystkich swoich strukturach, granice między Kościołem a społeczeństwem są płynne i prawie niemożliwe do przeprowadzenia.
- Kościół angażuje się praktycznie we wszystkie problemy świeckich dziedzin życia, jak np. polityka, kultura, nauka, czas wolny.
- Przynależność do określonego narodu utożsamiana jest z przynależnością do określonego Kościoła i odwrotnie. Nie ma różnicy między obywatelami państwa a członkami Kościoła.
- Silne podkreślanie hierarchiczności, przynależność do Kościoła z centralnym autorytetem. Punkt ciężkości życia kościelnego przesuwają się z poszczególnych wspólnot religijnych na organizację kościelną².

Pewne cechy idealnego modelu Kościoła ludu można odnaleźć zarówno w Polsce, jak i w Chorwacji. Ks. Władysław Piwowarski uważa, że wymienione cechy wystąpiły w Polsce z jeszcze większą intensywnością niż w innych krajach, gdyż wpłynęły na to nie tylko czynniki ogólne, które sprzyjały ukształtowaniu się tego typu Kościoła, ale także sytuacje specyficzne: rozbiory, okupacja, rządy totalitarne. Kościół w Polsce od przeszło dwustu lat pełnił rolę przewodnią w narodzie, identyfikował się z nim i bronił go przed zniewoleniem, za co zresztą ponosił ofiary. Podobnie postrzega rolę Kościoła w społeczeństwie chorwackim socjolog Jakov Jukić:

W czasach posuchy i beznadziejności, wtedy, gdy na horyzoncie nie rysowała się żadna droga wyjścia, tylko Kościół służył temu narodowi jako tarcza obronna i dawał mu oparcie. Jednakże naród chorwacki przeżywał swoją przeszłość w sposób wyjątkowo tradycyjny. Tradycja jest bowiem dla narodu tym cenniejsza, im mniej urzeczywistnia się w ciągłości istnienia instytucji państwa, a to właśnie jest specyfiką przypadku chorwackiego. W takiej sytuacji tożsamość zachowuje się poprzez pamięć o chwalebnej przeszłości, o królach, bitwach, bohaterach i męczennikach. W wielu państwach jest tak, że święci pełnią rolę bohaterów narodowych. Z dwóch tradycji – jednej kościelnej i tej drugiej – narodowej – rodzi się w społeczeństwie tylko jedna tradycja, ale mocniejsza od wcześniejszych; tak się stało u nas³.

Konkretne sytuacje historyczne wpływały na to, że Kościół pełnił funkcje pozareligijne: integracyjną – ze względu na brak własnej państwowości lub konkurencyjność wobec ateizacji, pełnił również funkcję opiekuńczą ze względu na zniewalanie narodu. Kościół katolicki w Chorwacji miał więc pewne cechy „Kościół ludu”: masowość, czyli prowadzenie duszpasterstwa ukierunkowanego na przeciętnego katolika, członka wspólnoty wyznaniowej i narodowej, urzędowość, ekspansywność pojmowaną jako demonstrowanie siły, obecności i pozycji Kościoła w narodzie (pielgrzymki, wizytacje biskupie, spajanie elementów religijnych i patriotycznych), opiekuńczość – czyli artykułowanie przez Kościół potrzeb i problemów narodu, występowanie w jego imieniu (funkcja rzecznika, obrońcy i opiekuna narodu).

Zdaniem Jakova Jukicia wielu prostodusznych chrześcijan uczestniczących w uroczystościach kościelnych traktowało je raczej jako okazję do demonstracji politycznej,

² Przytaczam za: ks. W. Piwowarski, *Od „Kościół ludu” do „Kościół wyboru”* [w:] *Od „Kościół ludu” do „Kościół wyboru”*. *Religia a przemiany społeczne w Polsce*, red. I. Borowik, ks. W. Zdaniewicz Kraków 1996, s. 12.

³ J. Jukić, *Lica i maske svetoga*, Zagreb 1997, s. 507–508.

niż jako pełne poświęcenia świadectwo swojej wiary⁴. Drugim bardzo ważnym elementem, o którym wspomina Jukić, jest właśnie religijność ludowa, będąca na terenie Chorwacji nośnikiem kultury tradycji, ale nie w aż tak dużej mierze, jak w prawosławiu lub państwach katolickich Ameryki Południowej. Ludowa religijność u Chorwatów miała charakter kościelny, prawowierny, niepogański. Charakterystyczne dla niej formy, czyli długie pielgrzymki do sanktuariów, odbywały się zawsze pod kontrolą Kościoła, tak zwanych dzikich, albo nieuznanych miejsc kultu nie ma. Również najbardziej charakterystyczne formy tej religijności, czyli obchody wielkich rocznic z historii Kościoła, a także wspomniane już pielgrzymki, miały swój narodowy podtekst. Ten sam autor w książce *Lica i maske svetoga* wymienia jeszcze jedną cechę kultury tradycyjnej, cechę, która spaja jej zasadnicze trzy warstwy: religijność ludową, pastoralny wymiar działalności Kościoła oraz dzieje narodu bez państwa – wspólnotowość.

Przez wiele lat panowały u nas dwa silne modele kolektywności: pierwszy związany z tradycją funkcjonował w społeczeństwie podskórnie, drugi natomiast był wprawdzie oficjalny i związany z rewolucją, ale szybko przerodził się w sztywną, zdogmatyzowaną tradycję⁵.

Sprzeczności pomiędzy kulturą tradycji a nowoczesnością są oczywiste. Nowe uwarunkowania społeczne i polityczne spowodowały zetknięcie się kultury tradycji z kulturą nowoczesną lub ponowoczesną. Jednym z efektów w przypadku Kościoła jest wygasanie jego funkcji pozareligijnych. Kościół traci też powoli pozycję i rolę Kościoła ludu, pytanie jednak, czy proces ten będzie tak intensywny, jak rozkład Kościoła ludowego w społeczeństwach zachodnich. Co do Kościoła w Polsce – prognozuje się, że będzie zmierzał ku tak zwanemu „Kościołowi wyboru”, który miałby polegać na świadomej przynależności opartej na inicjacji religijnej, nawróceniu i osobowym zaangażowaniu, co wiązałoby się ze wzrostem poczucia przynależności do instytucji i wspólnot religijnych⁶. W Chorwacji, zdaniem Jukicia, religijność ludowa straci swoje znaczenie w sensie znaku sprzeciwu wobec czegoś, np. systemu politycznego. Powstanie własnego państwa stanie się dla niej próbą przeżycia w sytuacji, gdy zabraknie motywów politycznych. Kościół natomiast stanie wobec próby zmierzenia się z mentalnością panującą w społeczeństwie i zerwania z martwymi osadami tradycji na drodze konsekwentnej odnowy w duchu Soboru Watykańskiego II, która w Chorwacji nie została w pełni przeprowadzona. Bez wychowania odpowiedzialnych chrześcijan, bez dojrzałości przeżywania wiary, pozostanie jedynie sakralny populizm, tylko szkodzący prorockiej misji Kościoła⁷.

Wymienione tu postulaty pozostają w ścisłym związku z tym, co w zakresie duchowości przynosi ponowoczesność. Socjologowie są zgodni: nie należy jej utożsamiać z sekularyzmem ani z wygasaniem tego, co religijne, nie powinno się definiować ponowoczesności jako jednoznacznie areligijnej. Istotną zmianą natomiast, jaką przynosi ponowoczesność, jest demontaż tradycyjnego obrazu Boga (chrześcijańskiego), odejście od Boga osobowego. Mottem religijności postmodernistycznej jest stwierdzenie: religia – tak, Bóg osobowy – nie.

⁴ Ibidem, s. 507.

⁵ Ibidem, s. 508.

⁶ Ks. W. Piwowski uważa, że Kościół ludu w społeczeństwie laickim traci na znaczeniu, Kościół przyszedł to Kościół „mniejszościowy”, „diaspory”, „wyspiarski”, W. Piwowski, *Od „Kościoła ludu”...*, s. 14.

⁷ J. Jukić, *Lica i...*, s. 512.

Religijność postmodernistyczna jest faktem i chociaż jest zjawiskiem złożonym, trudno poddającym się definiowaniu, to jednak można wyróżnić szereg charakterystycznych dla niej cech: ma charakter religijności wielopostaciowej, jest zjawiskiem wielorako uwarunkowanym, kumulującym się i podatnym na różne scenariusze rozwoju⁸. Ponowoczesna religijność to coś więcej niż ruch New Age, astrologia, okultyzm, wiara w reinkarnację. Religijność postmodernistyczna obejmuje te zjawiska, ale sama jest czymś więcej. Ma charakter eklektycznego konglomeratu dowolnie wybranych elementów heterogenicznych kultur religijnych i systemów myślowych, aż po granice niespójności światopoglądowej. W większym stopniu akcentuje przeżycia religijne niż prawdy i dogmaty wiary, odrzuca związek religii z obiektywną i moralnie wiążącą prawdą. Stanowi typ religijności „konstruowanej” według własnych potrzeb, drogą własnej aktywności, w poszukiwaniu osobistego doświadczenia duchowego. Mówi się więc o religijności niespójnej, rozproszonej, niejasnej. Wiara nacechowana piętnem postmodernizmu jest dziełem człowieka, w dziele tym Bóg osobowy albo jest nieobecny, albo zajmuje jakieś podrzędne miejsce. Jest to jedna z podstawowych cech odróżniających ją od katolickiego pojmowania wiary, zgodnie z którym wiara jest spotkaniem Boga i człowieka.

W katolicyzmie wiara definiowana jest jako postawa człowieka wobec Boga, który objawia mu samego siebie i swoją zbawczą wolę. Wierząc, człowiek dobrowolnie i całkowicie powierza się Bogu, uznając Go za absolutną Prawdę i Dobro, ku któremu pragnie kierować swe życie⁹. Wiara jest darem Bożym, dziełem łaski i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego, aktem całej ludzkiej osoby i przyjęciem Objawienia Bożego, głoszonego jeszcze przed Chrystusem w dziejach narodu izraelskiego przez patriarchów, proroków, mędrców, które swoją pełnię osiągnęło w Jezusie Chrystusie. Głosicielami tego Objawienia stali się apostołowie jako Jego uczniowie i świadkowie zmartwychwstania.

Socjologowie zastrzegają, że obecny stan badań uniemożliwia ściśle zdefiniowanie religijności postmodernistycznej; podjęte badania starają się pokazać, czym właściwie ona jest, choć dokładnie tego nie wiadomo. Nowa postać religijności nie jest poddana jakimś z góry ustalonym porządkowi, nie opiera się na kumulatywnej tradycji historycznej, charakteryzuje się fluktuacją wiary osobistej, zmiennością, transformacją. Nawet socjologowie uważają, że Kościoły zinstytucjonalizowane otrzymały cios w serce, postmodernistyczny przymus wybierania jest bowiem niemiłosierny wobec tradycji kościelno-religijnej. Mamy do czynienia z cichą rewolucją przebiegającą nie tylko w tak zwanym świecie, ale i wewnątrz Kościołów, wyrażającą się w indywidualistycznym podchodzeniu do elementarnych składników wiary i tradycji (rodzenie się religijności selektywnej), w dezintegracji polegającej na odchodzeniu od praktyk religijnych, a także przekazywanych prawd wiary.

Procesy kształtowania się pluralizmu w społeczeństwie przyczyniają się, jak wiadomo, do zmiany roli i miejsca Kościoła. Jeszcze do niedawna Kościół nakładał się na całościowo pojęte społeczeństwo, obecnie jednak funkcjonuje jako jeden z jego segmentów. Podobne przesunięcia dotyczą także roli, jaką Kościół pełni – jest nią misja ewange-

⁸ J. Mariański, *Religia i Kościół między tradycją i ponowoczesnością. Studium socjologiczne*, Kraków 1997, s. 319.

⁹ Według hasła *wiara* autorstwa A. Zuberbiera [w:] *Katolicyzm A–Z*, red. ks. Zbigniew Pawlak, Poznań 1997, s. 387–389.

lizacyjna i związane z nią funkcje przepowiadania, liturgii i diakonii. Tymczasem sami teologowie mówią o postmodernizmie w teologii, kaznodziejstwie, liturgii.

Warto w tym miejscu przyrzeć się propozycji przedstawicieli liberalnej teologii protestanckiej: badania nad recepcją kazań wykazują ich słabą skuteczność w zakresie przekazu wiedzy religijnej, zaś w zakresie zmiany postępowania słuchaczy efektywność kazań sprowadza się do zera; ich skuteczność odnosi się jedynie do sfery emocjonalnej, do stabilizacji istniejących już postaw oraz ich afirmacji. W związku z tym zarzucono dotychczasowemu modelowi przepowiadania stosowanie zbyt idealistycznej koncepcji kazania, oderwanie od realiów, wygórowane wymagania egzegetyczne, autorytatywny sposób przekazu, brak komunikacji ze słuchaczami i nieuwzględnianie ich problemów życiowych. Stąd pojawił się projekt, nawiązujący do pomysłu Umberto Eco, a proponujący, by kazanie stało się twórczością – dziełem otwartym, które dzięki temu zwalniałoby kaznodzieję od troski o to, by słuchacze rozumieli jednoznacznie przekazywane im treści, słuchaczom zaś pozostawiałoby dużą swobodę w rozumieniu i interpretacji usłyszanych treści. Henning Luter mówi wręcz, że takie kazanie nie jest już wyjaśnianiem Pisma, ale jego swoistą „inscenizacją”. Krytycy takiego projektu dostrzegają w nim możliwości wieloznacznej interpretacji Ewangelii, zakwestionowanie obowiązującego charakteru wymagań ewangelicznych, wywoływanie skrupułów u wiernych, a nawet działanie destrukcyjne dla samego kultu. W nowej koncepcji kazania niedopuszczalne jest bowiem głoszenie takich zdań, jak np.: „Chrystus jest Panem historii” albo „niezależna suwerenna łaskawa wola Boża”. Nie można głosić Boga osobowego, zatroskanego o zbawienie człowieka, ani Chrystusa jako Syna Bożego, który niesie człowiekowi zbawienie, ani tym bardziej Chrystusa działającego w Kościele i poprzez Kościół. Nie wolno też jednoznacznie wskazywać, jakimi wymaganiami moralnymi wierni mają się kierować w życiu. Jest to więc propozycja teologii postmodernistycznej, w której Boga nie ma. Niektórzy protestanci dostrzegają zagrożenia płynące z takiej koncepcji: na przykład Georg Steiner określił ją jako dekonstrukcję wiary i moralności, jako „teologię pustej ludy”¹⁰. Najbardziej uderzające jest tu odwrócenie funkcji: to nie Ewangelia ma zmieniać myślenie i postępowanie człowieka, ale to ją trzeba dopasować do ducha czasów, do zatamizowanego i pluralistycznego społeczeństwa, jego oczekiwań i potrzeb.

W 1998 roku arcybiskup Frane Franić odpowiedział wyczerpująco na pytania zamieszczone w kwestionariuszu otrzymanym od prof. Nikoli Dogana z Đakova, który brał udział w międzynarodowym projekcie „Aufbruch”, badającym życie Kościoła w byłych państwach komunistycznych (Nikola Dogan zajmował się konkretnie działalnością biskupów w procesie transformacji ustrojowej). Jedno z pytań dotyczyło oceny osiągnięć Soboru Watykańskiego II¹¹. W ocenie abpa Frania sam sobór był dziełem Ducha Świętego, ale kryzysy posoborowe były efektem niewłaściwych interpretacji dokumentów opracowanych na soborze. Stwierdził on między innymi:

(...) dzisiaj szerzą się ponadto błędy w Kościele polegające na zaprzeczaniu prawdziwej obecności Chrystusa w Eucharystii. Obecność tę tłumaczy się symbolicznie i w ten sposób likwiduje się mszę świętą rozumianą jako Ofiara Nowego Przymierza; szerzą się także błędy dotyczące integralności prymatu papieża (papież nie mógłby sam kierować Kościołem Powszechnym, ale

¹⁰ Przytaczam za: ks. J. Kołodziejczyk, *Postmodernistyczna koncepcja kazania* [w:] *Postmodernizm – wyzwanie dla chrześcijaństwa*, red. ks. Zbigniew Sareła SAC, Poznań 1995, s. 86–88.

¹¹ Arcybiskup F. Franić brał udział w pracach Vaticanum II jako członek komisji doktrynalnej.

tylko przy poparciu większości kolegium biskupów), neguje się także powszechne pośrednictwo Najświętszej Maryi Panny¹².

Arceybiskup zapytany o dziedzictwo posoborowe w Chorwacji odparł:

(...) w naszych katedrach teologicznych nauczają się błędów: niektóre przytaczam z własnego doświadczenia. Odrzuca się np. definicję trydencką o przemianie wina i chleba w Ciało i Krew Chrystusa (transsubstancjacja) i wprowadza się inne terminy, jak transsygnifikacja i transfinalizacja, które nie oznaczają obiektywnej przemiany chleba i wina w Ciało i Krew Chrystusa, lecz mówią jedynie o użyciu/zastosowaniu chleba i wina, poświęconych w czasie mszy świętej. Tak rozumiana przemiana oznacza jedynie poświęcenie pokarmu, podobna jest więc do poświęcenia wody, które nie powoduje żadnej obiektywnej jej przemiany, ale wyłącza wodę ze zwykłego użycia. Przyjeżdżają do nas doktorzy z zagranicznych uczelni i w ten właśnie sposób nauczają o Eucharystii naszych kandydatów na księży. Z tych ośrodków zagranicznych dotarła już do nas teza, że Jezus zmartwychwstał jedynie w wierze Kościoła, że o Jego zmartwychwstaniu z grobu, w ciele, nic zgoła nie wiemy. (...) Jeżeli więc nie zmartwychwstał w ciele, to znaczy, że Jego ciała nie ma ani w Eucharystii, ani w niebie. W jednym z programów telewizyjnych miałem okazję słyszeć wywody któregoś z naszych profesorów teologii lub filozofii; udawał, że dusza ludzka umiera wraz z ciałem. Niebo jest więc puste, czczenie Matki Bożej i świętych nie ma żadnego sensu. Jestem przekonany, że nasi biskupi nie są zbyt dobrze poinformowani o takich zjawiskach¹³.

Odpowiedzią ze strony Kościoła katolickiego na taki lub inne, podobne projekty i postulaty jest, między innymi, encyklika *Veritatis splendor*, w której papież Jan Paweł II wyraźnie domaga się jednoznacznego nauczania w kwestiach podstawowych dotyczących natury człowieka, sensu i celu jego życia, co jest dobrem, a co grzechem, co jest źródłem i celem cierpienia. Domaga się też zmiany nauczania ze strony tych, którzy „odchodzą od prawdy o człowieku jako stworzeniu Boga i jego obrazie”, a także korekty nauczania w świetle wiary. Kościół katolicki stoi tu na stanowisku, że z woli samego Chrystusa „jest nauczycielem prawdy i ciąży na nim obowiązek, aby głosił i autentycznie nauczał Prawdy, którą jest Chrystus, a zarazem swoją powagą wyjaśniał i potwierdzał zasady porządku moralnego” (jak to zostało sformułowane w punkcie 30. encykliki). Niegłoszenie jednoznacznego obrazu Boga prowadzi do pluralizmu, sceptycyzmu, a nawet – braku wiary. Brak zaś w nauczaniu moralnym jednoznaczności i podkreślenia zobowiązującego charakteru wymogów moralnych prowadzi do subiektywizmu i relatywizmu moralnego.

Co zatem dzieje się z tradycyjną religijnością, a konkretnie z katolicyzmem, u Chorwatów w zetknięciu z falą ponowoczesności? Wiadomo, że przybierający na sile proces indywidualizacji w jakimś stopniu musiał zadziałać również w społeczeństwie chorwackim. Proces rozwoju w sferze życia społecznego oparty na schemacie przechodzenia od tego, co tradycyjne, do tego, co ponowoczesne, nie pociąga za sobą procesów zaniku religijności jako takiej, lecz prowadzi do przemiany jej form i funkcji, a więc warto się przyjrzeć, czy i w jakim stopniu podlega ona przemianom, a także ich ukierunkowaniu.

Badania socjologiczne przeprowadzone w Chorwacji, związane z wiarą i moralnością, przedstawiają ciekawy obraz tamtejszej rzeczywistości duchowej. Uderza przede wszystkim fakt, że procentowy udział wskaźników charakterystycznych dla nowej, czyli

¹² List N. Dogana oraz wypełniony kwestionariusz opublikowano w książce: F. Franić, *Putovi dijaloga* 2, Zagreb 2001, cytowany fragment pochodzi ze s. 67.

¹³ Ibidem.

niekatolickiej duchowości, a ujętych w ankietach wypełnianych przez badanych, osiąga dość wysoki poziom. Rezultaty badań potwierdziły więc to, że różne formy myślenia lub traktowania wiary, charakterystyczne dla postmodernistycznej religijności, są już obecne w społeczności chorwackiej i to w sposób znaczący. Trudno uwierzyć, by ich obecność była spowodowana jakimś głębszym wpływem mentalności zachodnioeuropejskiej z charakterystycznym dla niej typem religijności. Bardziej prawdopodobne jest to, że są one wynikiem długotrwałej presji systemu wrogiego wszelkim przejawom religijności. Ale rezultaty badań są jednoznaczne. Jednym z takich przedsięwzięć badawczych był projekt „Vjera i moral u Hrvatskoj”, podjęty z inicjatywy osób związanych z Chorwackim Radiem Katolickim i zrealizowany przy współpracy pracowników Wydziału Teologicznego w Zagrzebiu oraz tamtejszego Instytutu Nauk Społecznych Ivo Pilar, a także Centrum Promocji Nauki Społecznej Kościoła¹⁴. Współpracowali więc w ramach tego projektu teologowie, socjologowie i psychologowie. Dodajmy, że był to projekt zatwierdzony przez Wydział Teologiczny uniwersytetu w Zagrzebiu, w całości zaakceptowany i sfinansowany przez Ministerstwo Nauki i Techniki¹⁵. Istotnym faktem jest to, że blisko 90% badanych określiło się jako katolicy (dokładnie 89,7% w próbie wynoszącej 1245 osób w stosunku do planowanej 1300, w wieku 18–65 lat, wybranych losowo z 21 regionów kraju).

Otrzymane rezultaty potwierdziły, że w Chorwacji zaistniało dobre podłoże umożliwiające ekspansję postmodernistycznego typu religijności, zwłaszcza w grupach młodzieżowych i wśród wiernych odznaczających się dystansem do Kościoła, a więc takich, których kościelność jest niska. Wierni praktykujący zachowują natomiast dystans wobec całego wachlarza propozycji rynkowych nowej religijności, ale znów w dużym stopniu akceptują horoskopy, przekonania będące z punktu widzenia katolicyzmu zabobonami, reinkarnację, a także pewne formy spirytyzmu. Ze względu na fakt, że grupę wiernych praktykujących tworzą w dużym stopniu starsze kobiety, należy spodziewać się, że w najbliższym czasie postmodernistyczna religijność uzyska większe wpływy w chorwackim społeczeństwie. Warto więc przyrzeć się przynajmniej niektórym pytaniom zawartym we wspomnianej ankiecie oraz udzielonym odpowiedziom.

Zacznijmy od kwestii, która nas w tej chwili interesuje najbardziej, czyli od zestawów pytań odnoszących się do wiary. Autorzy ankiet zapytali o to, czy religia zajmuje ważne miejsce w życiu osoby ankietowanej, a także o religijność i jej źródła, zaś struktura odpowiedzi ułożyła się następująco: na pytanie o ważność religii w życiu 4,8% respondentów odpowiedziało, że jest zupełnie bez znaczenia, za mało ważną uznało ją – 19,9%, za ważną – 52,7%, za wyjątkowo ważną – 22,5%.

Ciekawie zarysowały się odpowiedzi udzielone na pytanie związane z samooceną własnej religijności i jej stopnia. Na pytanie o to, czy osoba ankietowana uważa się za osobę religijną, padły następujące odpowiedzi:

- | | |
|--------------------------------|-------|
| – jestem religijny/a | 75,9% |
| – jestem niereligijny/a | 8,0% |
| – jestem przekonany(ą) ateistą | 2,0% |
| – nie wiem | 12,4% |

¹⁴ Częściowe wyniki tych badań zostały opublikowane w czasopiśmie „Bogoslovska smotra”, r. LXVIII, 4(1998), s. 461–700. Wszystkie dane procentowe podane przeze mnie w artykule, jeśli nie zostało to zaznaczone inaczej, pochodzą z tegoż źródła.

¹⁵ Czyli instytucję niekościelną.

Stopień religijności może być różny, ale jeśli – odpowiadając na inne pytanie tejże ankiety – blisko 90% badanych deklaruje się jako wierzący katolicy, to nie powinno być niespodzianek, a tymczasem przedstawione powyżej wyniki ujawniają, że w grupie tej istnieje 10% procent „niekatolików”, w tym – 2,0% katolickich ateistów (sic!?), znacznie wyższy zaś jest odsetek tych, którzy siebie w katolicyzmie nie rozpoznają – 12,4% odpowiedzi „nie wiem”. Pojęcie „katolik” może więc być używane nie tylko w sensie ściśle określającym wyznanie – rodzi się zatem pytanie o to, jaki zakres znaczeniowy to pojęcie otrzymało.

Jednej z możliwych odpowiedzi na takie pytanie udzielił Bono Zvonimir Šagi w eseju opublikowanym na łamach katolickiego tygodnika „Kana” w 1993 roku. Myślą najważniejszą we wspomnianym eseju jest wezwanie do zajęcia krytycznego stanowiska wobec tak zwanego ludowego katolicyzmu. Pojęcie to charakteryzuje pewną postawę i zarazem mentalność ludzi zamieszkujących konkretne terytorium, a więc tworzących naród bądź jego część, przekonanych, że w sposób spontaniczny przestrzegają zasad chrześcijańskich, o których nie muszą być przez nikogo pouczeni. Dostrzegając w takim myśleniu nie tylko brak elementarnej choćby pokory, autor stwierdził, że katolicyzm ludowy jest realnym zagrożeniem dla samego chrześcijaństwa, które zostaje w nim sprowadzone/zredukowane jedynie do warstwy historyczno-socjologicznej bądź znakowej, jako symbol identyfikacji narodowej czy też dumy z powodu „bohaterskiej” przeszłości. Chrześcijaństwo w takiej postaci staje się bezsilne w aspekcie etycznym, może również stawać się narzędziem duchowości wojującej, zwłaszcza gdy nieprzyjaciół znajduje się blisko¹⁶.

W prezentowanej tu ankiecie pojawiło się więc zasadnicze pytanie: „Dlaczego jesteś człowiekiem religijnym”, na które ankietowani udzielili następujących odpowiedzi:

- | | |
|--|-------|
| – z osobistego przekonania i aktywnie | 22,6% |
| – z osobistego przekonania, ale nie zawsze aktywnie | 27,8% |
| – z tradycji, wychowania | 40,4% |
| – żeby odróżnić się od innych (protestantów, prawosławnych, muzułmanów...) | 1,0% |
| – religię pojmuję inaczej | 4,1% |
| – nie wierzę | 3,4% |

Przedstawione rezultaty ukazują, że tylko jeden procent ankietowanych traktuje religię instrumentalnie, niewielki jest procent niewierzących oraz tych, którzy religię pojmują inaczej. Zwraca uwagę fakt, że aż 40,4% ankietowanych motywację odnajduje w wychowaniu i tradycji; socjologowie uważają, że oznacza to – albo istniejący już stan „transformacji wiary”, czyli okres jej przemian – albo należy traktować to jako sygnał, że okres takich przemian nadchodzi¹⁷. Ma to związek z faktem, że na ukształtowanie się przekonań religijnych największy wpływ miała/ma rodzina: takiej odpowiedzi udzieliło aż 72,8% respondentów, sam do nich doszedłem – 19,2%, przyjaciele – 1,7%, ksiądz – 1,4%, nie jestem wierzący – 4,6%. W świetle takich rezultatów coraz istotniejsze staje się pytanie o to, w jakiego Boga wierzą katolicy w Chorwacji. Skoro rozumienie pojęcia „katolik” wykazuje istnienie różnych, odmiennych jego znaczeń, gdyż właściwe uległo w jakimś stopniu zatarciu (i najprawdopodobniej – proces ten jest jeszcze w toku), to tym bardziej

¹⁶ Tekst, na który się powołuję, został opublikowany w 6 numerze tygodnika „Kana” w 1993 roku. Korzystam z jego przedruku w książce: B.Z. Šagi, *Izazovi otvorenih vrata*, Zagreb 1993, s. 294.

¹⁷ G. Črpić, S. Kušar, *Neki aspekti religioznosti u Hrvatskoj*, „Bogoslovska smotra...”, s. 527.

interesujące może być to, co rozumie się pod pojęciem „Bóg”. Na pytanie: „Który z proponowanych obrazów Boga jest Ci najbliższy”, padły następujące odpowiedzi:

- | | |
|--|-------|
| 1. Bóg w osobie Jezusa stał się człowiekiem | 55,3% |
| 2. Bóg istnieje, ale nigdy się nie wcielił | 10,3% |
| 3. Istnieje nadrzędne prawo i prawodawca | 5,8% |
| 4. Nie wiem, w co rzeczywiście powinienem wierzyć | 6,8% |
| 5. Bóg stworzył świat i oddał go prawom natury | 16,7% |
| 6. Nie wierzę w Boga ani w jakąś duchową moc lub prawo | 4,4% |

Udzielone odpowiedzi również w tej kwestii wykazały, że w grupie złożonej w 90% z katolików, funkcjonują przekonania sprzeczne z podstawowymi założeniami wiary katolickiej. Jedynie 55,3% respondentów rozpoznaje Boga w osobie Jezusa Chrystusa, Wcielonego Słowa, co oznacza, że pozostali katolicy mają problemy z akceptacją jednej z podstawowych prawd chrześcijańskich. Dla porównania warto tu przywołać wyniki uzyskane przez niemieckiego socjologa Barza, badającego w latach dziewięćdziesiątych religijność postmodernistyczną młodzieży niemieckiej. Dla badanych Jezus Chrystus jest postacią historyczną, posiadał porywający talent mówcy, zdolności magiczne i niezgłębioną charyzmę, ale bez związku z boskością. Obraz Chrystusa przedstawiany przez chrześcijaństwo jest ogromnie trudny do zaakceptowania dla współczesnych, najbardziej szkodzi Mu historia Zmartwychwstania. Barz twierdzi, że wiara w Jezusa Chrystusa, Syna Bożego i Zbawcę ujawnia się w mentalnych rezerwach złożonych z osób związanych jeszcze z Kościołem. Dla większości ludzi pojęcia typu: łaska, zbawienie, objawienie, odpuszczenie grzechów są zupełnie niezrozumiałe¹⁸.

Erozja w zakresie prawdy o Bogu i Jego pojmowania przejawia się w relacjach osobistych względem Boga; można powiedzieć, że zbiera swoje żniwo w warstwie komunikacyjnej, której wyrazem jest modlitwa. W rodzinach chorwackich modlitwa odgrywa rolę drugorzędną: 21,6% nie modli się w ogóle, nigdy nie modli się wspólnie 18%. Jedynie szczególne okoliczności powodują łączność modlitewną; należą do nich: chrzest, śmierć, święta, jednoczące 49,8% respondentów. Codzienna, wspólna, rodzinna modlitwa jest typowa jedynie dla 5,5%, natomiast cotygodniowa modlitwa rodziny, pojmowanej w katolicyzmie jako najmniejsza wspólnota wiary, tak zwany Kościół domowy, charakteryzuje niespełna 4,7% badanych. Tak więc rodziny chorwackie nie przeżywają na co dzień swojej wiary, a pamiętajmy, że to właśnie rodzina i otrzymane w niej wychowanie w największym stopniu wpływają na kształtowanie się postaw religijnych: wiara ulega rozwojowi w miarę wnikania w jej tajemnice na modlitwie i w miarę wyznawania jej w życiu i w uczynkach.

Stosunek do *Pisma Świętego*: aż 26,1% respondentów nie ma *Pisma Świętego* w domu, 17,1% go nie czyta, 18,2% deklaruje fakt przeczytania i to, że już nie czyta, czytanie okazjonalne jest charakterystyczne dla 31,8%, częstą lekturę *Pisma Świętego* deklaruje jedynie 5,5%, czytanie codzienne – 0,9%! Z podanych tu rezultatów wynika, że blisko 43,2% katolickiego społeczeństwa Chorwacji nie ma lub nie czyta *Pisma Świętego*, nie ma więc indywidualnego kontaktu ze Słowem objawionym, nie realizuje go, być może – nie ma w ogóle takiej potrzeby, zaś 18,2% przeczytało *Pismo Święte*, ale traktując je w kategoriach tekstu literackiego, a więc jako tekst kultury, a nie jako bazę wiary. Szokujące rezul-

¹⁸ Przytaczam za: J. Mariański, *Religia i Kościół...*, s. 305.

taty otrzymano, badając stosunek do *Pisma Świętego* katolików oraz osób deklarujących inną przynależność konfesyjną, a także ateistów i członków sekt.

	katolicy	prawosławni	muzułmanie	sektety	ateiści	niewierzący
nie ma	26,4	41,4	11,1	0	14,3	22,9
nie czyta	16,2	20,7	33,8	0	33,3	25,7
przeczytał	18,3	13,8	0	0	14,3	28,6
sporadycznie	32,6	24,1	55,6	0	28,6	20,0
często	5,9	0	0	0	4,8	2,9
codziennie	0,7	0	0	100	4,8	0

Wyniki te świadczą o tym, że aż 60,9% katolików w Chorwacji nie tylko nie ma *Pisma Świętego*, ale i nie czyta go, bądź jest po takiej jego lekturze, że nie odnajduje w nim niczego pociągającego ani istotnego, co mogłoby być istotnym bodźcem do ponownej lektury, zastanowienia, wyciągnięcia wniosków, co mogłoby pomóc przeżywać własną wiarę w codzienności (jej wzloty i upadki). Zestawienie wyników dwóch rubryk: ‘katolicy’ – ‘ateiści’, pozwala dostrzec podobieństwo postaw wobec *Pisma Świętego*, przy czym, co ciekawe – osoby deklarujące się jako ateiści bardziej są zaangażowane w codzienną lekturę *Pisma Świętego* od katolików, nie mówiąc o osobach związanych z sektami czytających *Pismo Święte* codziennie. Warto odwołać się w tym miejscu do dokumentów Kościoła, które w jednoznaczny sposób określają miejsce *Pisma Świętego* zajmowane w katechezie oraz jego rangę. Podstawowym dokumentem Kościoła jest w tym zakresie dokument soborowy (Vaticanum II), a konkretnie Konstytucja dogmatyczna *Dei verbum*, stwierdzająca w punkcie 21:

tak wielka tkwi w słowie Bożym moc i potęga, że jest ono dla Kościoła podporą i siłą żywotną, a dla synów Kościoła utwierdzeniem wiary, pokarmem duszy oraz źródłem czystym i stałym życia duchowego (...).

I dalej, w punkcie 25, padają wyraźne zalecenia:

[Kościół] usilnie i szczególnie upomina wszystkich wiernych (...), aby przez częste czytanie *Pisma św.* nabywali najwyższą wartość poznania Chrystusa Jezusa. Nieznajomość *Pisma św.* jest nieznajomością Chrystusa.

Obydwa fragmenty konstytucji soborowej znalazły się we wzorcowym dla katolików tekście, czyli w najnowszym *Katechizmie Kościoła Katolickiego*.

Kolejne bloki pytań przedłożone ankietowanym, zarówno te o charakterze dogmatycznym, jak i dotyczące eschatologii, ujawniają dalsze elementy tworzące współczesny obraz wiary, religijności i eklezjalności osób deklarujących się jako katolicy chorwaccy.

I tak, na pytanie: „Czy uważasz się za osobę wierzącą”, opcję „wierzę we wszystko, czego naucza Kościół” wybrało 47,7% ankietowanych; pozostałe opcje: „uznam część nauczania mojego Kościoła – 35,3%, wierzę w Boga albo Wyższą Rzeczywistość, ale nie jestem wyznawcą żadnej religii – 7,4%. Z kolei 2,2% myśli, że nie istnieje żaden Bóg ani Siła Wyższa, poszukuje zaś wiary – 3,6%, grupa stanowiąca 3,7% badanych nie zastanawia się nad tym i nie jest w ogóle zainteresowana. Dość wysoki jest odsetek osób świadomych istnienia rozziwu pomiędzy ich indywidualnym traktowaniem kwe-

stii wiary a tym, co przekazuje Magisterium Kościoła; widać więc wyraźnie, że istnieje grupa rozwijająca swoistą autonomię w sprawach związanych z wiarą. Pierwszy wynik jest zaskakujący – nie pokrywa się procentowo z katolicyzmem deklarowanym, a poza tym nie zgadza się z innymi odpowiedziami udzielonymi na pytania „kontrolujące” stan wiary zgodny z wizją chrześcijańską. I tak, zgodnie z nauką chrześcijańską śmierć nie jest postrzegana jako definitywny koniec życia, a jedynie jako kres życia ziemskiego. Dzięki Chrystusowi śmierć ma sens pozytywny, staje się wejściem do życia wiecznego, po śmierci nie ma reinkarnacji:

(...) przez śmierć dusza zostaje oddzielona od ciała, ale w zmartwychwstaniu Bóg udzieli naszemu przemienionemu ciału niezniszczalnego życia, ponownie łącząc je z duszą. Jak Chrystus zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak wszyscy zmartwychwstaniemy w dniu ostatecznym (KKK, s. 248).

Tymczasem wizja tego, co nastąpi po śmierci przedstawia się następująco:

- nic – 9,7%
- nie wiem, nie jestem pewny – 26,4%
- nie mogę wiedzieć, co będzie po śmierci – 21,3%
- myślę, że po śmierci jest inne życie – 38,2%
- myślę, że po śmierci dostąpię reinkarnacji w innego człowieka lub inne stworzenie – 4%.

Jak widać, zgodnie z nauczaniem Kościoła myśli/wierzy tylko 38,2%, u 60% wizja ta nie ma nic wspólnego z chrześcijaństwem. Pytania ukonkretnione, dotyczące wiary w istnienie raju i piekła również wykazują funkcjonowanie przekonań odbiegających od nauczania Kościoła w tym zakresie. W związku z tym w raj pojmowany jako miejsce wiecznej komunii z Bogiem wierzy 47,4% respondentów, że jest miejscem szczęścia wiecznego, nagrody dla dobrych – 20,7%, nie wierzy zaś w istnienie raju 10,5%, natomiast 20,8% nie jest zainteresowanych ani nie zadaje sobie w tej kwestii pytań.

Do zestawu pytań włączono również zagadnienie istnienia zła osobowego, zapytano ankietowanych o to, jak wyobrażają sobie diabła:

- to istota rzeczywiście istniejąca, nakłaniająca człowieka do czynienia zła – 21%
- to skłonność do czynienia zła, zła część istniejąca w każdym człowieku – 44,2%
- to wymysły zrodzone ze strachu i zabobonów – 11,3%
- nie interesuje mnie to, nie myślę o tym – 22,7%.

Uderza przede wszystkim fakt, że przeważający odsetek ankietowanych nie postrzega/nie wierzy w istnienie zła osobowego o naturze duchowej, obdarzonego inteligencją i wolnością, wrogiego Bogu, które w granicach określonych przez Boga może działać w świecie. Jego nienawiść do Boga przejawia się w prowadzeniu ludzi do grzechu i śmierci, zaś zgubny wpływ może sięgać aż do granic opętania¹⁹. W ścisłym związku z tym pytaniem pozostaje kwestia wiary bądź niewiary w istnienie piekła: w piekło pojmowane jako miejsce kary i męki wierzy 21,3% badanych, jako wieczne oddzielenie od Boga – 27,7%, z kolei 9,5% ankietowanych wyraża przekonanie, że piekło nie istnieje, bo Bóg nie może skazać człowieka na wieczną mękę. Nie wierzy w piekło 14,5%, nato-

¹⁹ Hasło 'szatan' autorstwa Wiesława Szymony [w:] *Katolicyzm...*, s. 361.

miast 26,8% nie jest zainteresowanych tą kwestią i nie zadaje sobie takich pytań. *Katechizm Kościoła Katolickiego* wypowiada się w tej kwestii następująco:

Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielonym od niego. Ten stan ostatecznego wykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem piekło. (KKK, s. 253)

Dogmat piekła nakazuje poważne traktowanie życia, wartości dobra i odpowiedzialności człowieka. Swoją początek ma piekło na ziemi, kiedy człowiek zaczyna służyć nienawiści²⁰.

Myślenie indywidualistyczne, selektywne przejawiało się również we wspomnianej już kwestii możliwości opętania:

- 23,4% w ogóle w to nie wierzy
- 18,6% trochę wierzy
- 21,5% wyraża swoje niezdecydowanie w tej kwestii
- właściwie tak – 19,3%, całkowicie wierzy 16,3%.

To swoiste *vacuum* dogmatyczne związane z eschatologią chrześcijańską, jakie odkryły badania socjologiczne, wskazuje równocześnie na potencjalną możliwość wypełnienia go innymi, niechrześcijańskimi treściami. Potwierdzają to również odpowiedzi na pytania dotyczące zmartwychwstania z duszą i ciałem w dniu ostatecznym, w co zupełnie nie wierzy 13,6%, trochę – 11,7%, nie ma zdania – 23,7%, 19,6% – właściwie tak, całkowicie wierzy – 30,8% ankietowanych²¹.

Autorzy artykułu poświęconego aspektom religijności w Chorwacji, Gordan Črpić i Stjepan Kušar, podają jedną z możliwych typologii, jakie otwierają się po badaniach; uważają oni, że wiernych praktykujących jest w Chorwacji około 25%, aż 50% to tak zwani tradycyjni wierni uważający, że wiara jest ważna – na mszę św. chodzą jedynie w święta lub okazjonalnie, natomiast 15% to tak zwani katolicy nominalni, czyli deklarujący przynależność do Kościoła katolickiego, ale w życiu których wiara odgrywa mało istotną rolę; osoby zaliczone do tej grupy na mszę nie przychodzą nawet w święta.

Czy rozchwianiu związanemu z dogmatami wiary towarzyszą inne zjawiska, np. związane z postawami moralnymi? – moglibyśmy zapytać retorycznie. Parametr postaw moralnych jest niezwykle ważny przede wszystkim dlatego, że uwzględnia on życie codzienne chrześcijanina ze wszystkimi konsekwencjami praktycznymi wiary religijnej²². Z dość obszernego pliku zagadnień związanych z parametrem postaw moralnych wybraliśmy kwestię *pro life – pro choice* jako najlepiej chyba charakteryzującą niespójność postaw, charakterystyczną nie tylko dla katolickiej Chorwacji. Dopełnia ona oczywiście ciąg niespójności, jakie ujawniły się na planie dogmatycznym: skoro istnieją na planie pierwszym, zaistnieją też w sferze postaw moralnych. W świetle dość wysokich wskaźników autodeklaracji wiary i praktyk religijnych rzeczywista moralność (rodzinna, małżeńska, indywidualna) pozostaje dość daleko od nauczania Kościoła. W tej właś-

²⁰ Zaczepnięte z hasła 'piekło' autorstwa Wincentego Granata [w:] *Katolicyzm od A–Z*. Poznań 1997, s. 309.

²¹ Ciekawie rysują się odpowiedzi dotyczące nieomyślności papieża w kwestiach wiary i moralności. W nieomyślność papieża nie wierzy 15,9%, trochę – 14,2%, bez przekonania – 23,7%, w zasadzie wierzy – 26,5%, w pełni wierzy tylko 18,8% badanych.

²² W nomenklaturze socjologicznej nazywa się go parametrem konsekwencji. Por. ks. J. Mariański, *Religijność w procesie przemian. Szkice socjologiczne*, Warszawa 1991, s. 98.

nie dziedzinie najbardziej zaznacza się niezgoda i opór wobec jego nakazów i zakazów oraz przejście od chrześcijańskiego systemu wartości do laickiego. Chociaż Chorwaci uznają, że źródłem życia jest Bóg, podobnie też – zgadzają się z twierdzeniem, że Bóg jest źródłem norm moralnych, to jednak zastrzegają sobie wolność stanowienia norm w kwestiach moralnych²³. Jednym z zasadniczych pytań ujawniających postawę moralną zgodną lub nie z nauczaniem Kościoła katolickiego jest pytanie o stosunek do aborcji – ta bowiem w nauczaniu Kościoła traktowana jest jako poważne zło, odebranie życia (zabójstwo) i grzech ciężki²⁴. Zgodnie z *Kodeksem Prawa Kanonicznego* osoby dokonujące aborcji podlegają karze wyłączenia z Kościoła katolickiego (ekskomunika).

Ankietowanym przedstawiono dziewięć następujących tez:

1. Aborcja jest złem koniecznym, którego wybór należy do kobiety.
Wybór opcji zaś przedstawiał się następująco:
 - a) zupełnie się nie zgadzam – 13,6%
 - b) nie zgadzam się – 8,3%
 - c) ani tak, ani nie – 12,9%
 - d) zgadzam się – 26,8%
 - e) całkowicie się zgadzam – 37,6%.
2. Aborcja jest przerwaniem życia poczętego.
a) 4,0%, b) 4,7%, c) 10,0%, d) 25,9%, e) 54,7%
3. Ojciec dziecka ma również prawo decyzji o aborcji.
a) 4,9%, b) 3,4%, c) 9,8%, d) 31,3%, e) 49,9%
4. Aborcja pozostawia trwałe ślady w psychice kobiety.
a) 2,9%, b) 4,0%, c) 17,9%, d) 27,8%, e) 46,0%
5. Nie popełniłabym nigdy aborcji (nie pozwoliłbym dokonać żonie/dziewczynie).
a) 12,5%, b) 11,0%, c) 20,0%, d) 15,5%, e) 39,3%
6. Niektóre sytuacje usprawiedliwiają aborcję.
a) 8,0%, b) 5,3%, c) 12,6%, d) 32,3%, e) 41,1%
7. Powinno się prawnie zakazać aborcji.
a) 37,2%, b) 18%, c) 18,4%, d) 8,6%, e) 16,2%
8. Kościół nie powinien się wtrącać do kwestii aborcji.
a) 22,6%, b) 16,3%, c) 20,7%, d) 16,6%, e) 23,1%
9. Tylko kobieta w ciąży ma prawo decyzji o aborcji.
a) 17,6%, b) 14,6%, c) 19,3%, d) 21,9%, e) 25,6%

Udzielone przez ankietowanych odpowiedzi ujawniają, że prawie 80,6% Chorwatów zgadza się z twierdzeniem, że aborcja to zabójstwo, ale równocześnie 64,4% uważa, iż

²³ Stałą praktyką jest powoływanie się na zasadę wolności dla usprawiedliwienia zachowań niezgodnych z porządkiem moralnym – nastąpił rozdzwiek pomiędzy postawami ludzkimi a oficjalnym stanowiskiem Kościoła. Janusz Mariański twierdzi, że moralność podbudowana kościelnym systemem etycznym wydaje się osiągać w niektórych kwestiach tzw. stan krytyczny: „sytuacja zasadniczej, niemal fundamentalnej niepewności lub niejasności oraz ambiwalencji urastającej do rangi zasady organizującej życie moralne, wskazuje na pojawienie się czegoś, co można by określić jako **moralność postmodernistyczną**. Wolność całkowita, granicząca z dowolnością, każdy może wypełnić swoją treścią (...)” [w:] J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 360–361.

²⁴ Istnieją dokumenty Kościoła, które poruszają kwestie związane z godnością życia człowieka i prawem do jego obrony od poczęcia: są to m.in. dokumenty Soboru Watykańskiego II, zwłaszcza konstytucja pastoralna *Gaudium et spes*, encyklika papieża Pawła VI *Humanae vitae*, encyklika Jana Pawła II *Evangelium vitae*.

kobiety powinny mieć możliwość podejmowania decyzji dotyczących aborcji. 73,4% populacji uznaje istnienie okoliczności dopuszczających aborcję²⁵. Zbliżona liczba respondentów uważa, iż Kościół nie powinien mieszać się do kwestii aborcji (39,7%), natomiast 38,9% uważa, że powinien. Około 20% nie potrafi zająć zdecydowanego stanowiska w tej sprawie. W tym miejscu warto odnotować zarazem, że badania socjologiczne ujawniły istnienie ogromnego kredytu zaufania, jakim Chorwaci darzą Kościół katolicki. Wśród wielu innych instytucji obecnych w państwie Kościół jest mimo wszystko na samym szczycie: aż 84,5% deklaruje swoje zaufanie do Kościoła instytucjonalnego. Tymczasem połowa tych, którzy deklarują zaufanie równocześnie odmawia prawa Kościołowi do zajmowania stanowiska w kwestii dla tegoż Kościoła zasadniczej! (Dla porównania: z sondażu przeprowadzonego w Polsce [CBOS] wynika, że w 1999 roku 86% dorosłych Polaków opowiadało się za aborcją w sytuacji zagrożenia życia matki, zaś 77% w sytuacji zagrożenia zdrowia matki). Podobnie, jak w przypadku Polski i Niemiec, również przez Chorwację przetoczyła się fala dyskusji związanych z aborcją – w Chorwacji wywołała ją propozycja zmiany prawa z 1978 roku (1995 r.). Chorwacja odziedziczyła rozwiązania prawne (liberalne w kwestii aborcji) po wcześniejszym systemie politycznym; prawo to było efektem odgórnie podjętej decyzji politycznej. Przyznawało kobiecie wolność decyzji w kwestii narodzin, pozwalało na przerwanie ciąży do końca 10 tygodnia, natomiast specjalna komisja mogła zezwolić na dokonanie aborcji po 10 tygodniu, jeżeli stwierdzono, że ciąża zagraża życiu i zdrowiu kobiety, jeżeli stwierdzono poważne upośledzenia płodu (fizyczne bądź psychiczne), w przypadku ciąży w wyniku gwałtu, wykorzystania osoby niepełnosprawnej, wykorzystania stanowiska (statusu), wykorzystania dziecka i w przypadku kazirodztwa²⁶. Dyskusja ta, będąca efektem przemian demokratycznych, wcześniej bowiem nie było mowy o debacie publicznej na ten temat, i to z udziałem Kościoła, ujawniła istnienie w społeczeństwie trendów *pro life* i *pro choice*: ten pierwszy uaktywnił się, na przykład w działalności ks. Ante Bakovicia i ruchu na rzecz życia (dr Antun Lisec) oraz dzięki grupie utworzonej przez lekarzy opowiadających się za zakazem aborcji. Ich działalność związana jest z towarzystwem *Hrvatsko katoličko liječničko društvo*, którego są założycielami. Socjologowie podkreślają swoistą specyfikę chorwacką: w Stanach Zjednoczonych Ameryki środowiska antyaborcyjne tworzą głównie kobiety, w Chorwacji jest odwrotnie – z aborcją walczą mężczyźni (wyjątkiem jest dr Ružica Čavar). Drugą stronę reprezentują przede wszystkim organizacje kobiece i co ciekawe – stowarzyszenia homoseksualistów, np. *Iskorak*. Na rzecz aborcji działają poza tym grupy aktywistek feministycznych, jak np. organizacja *B.a.b.e – Budi aktivna, budi emancipirana*, założona w 1994 roku²⁷. Publicz-

²⁵ Z badań opublikowanych przez P.M. Zulehnera i H. Denza wynika, że 91% Europejczyków usprawiedliwia aborcję w sytuacji zagrożenia życia kobiety, 79% gdy zachodzi prawdopodobieństwo urodzenia dziecka z anomaliami rozwojowymi, 42% gdy para małżeńska nie chce dziecka, 29% gdy kobieta jest niezamężna [w:] *Wie Europa lebt und glaubt: Europäische Wertestudie – Tabellenband*, Patmos, Wien 1993, s. 139. Przytaczam za: S. Baloban, G. Črpić, *Pobačaj i mentalitet u društvu*, „Bogoslovska smotra” 68 (1998), br. 4, s. 641–654.

²⁶ Prawo karne Republiki Chorwacji obowiązujące od 1997 roku przewiduje kary od 6 miesięcy do 10 lat więzienia za przeprowadzenie aborcji w sposób sprzeczny z prawem.

²⁷ Gdy w 1995 roku Ministerstwo Zdrowia przedstawiło dokument *Nacrt prijedloga zakona o prekidu trudnoće*, który nie wszedł pod obrady parlamentu, a także później, w 1997 r., kiedy tę kwestię na wniosek HSP (Chorwacka Partia Prawa) ponownie przedłożono do dyskusji, to m.in. *B.a.b.e.* walczyły o to, by aborcja nie została prawnie zakazana. Socjologowie twierdzą, że nie istnieje możliwość dialogu obu stron: zwolen-

na dyskusja o aborcji stała się również podstawą do zawarcia „sojuszu ekumenicznego” pomiędzy Kościołami działającymi w Chorwacji. Dokument zatytułowany *Życie ludzkie jest darem Bożym* jest owocem wspólnego stanowiska Kościoła katolickiego, Serbskiej Cerkwi Prawosławnej, Wspólnoty Islamskiej, wspólnoty ewangelickiej, baptystycznej.

Nowsze badania socjologiczne przeprowadzone w 2004 roku ujawniły pewną zależność: im bardziej wzrasta religijność oraz stopień tzw. kościelności badanych, tym bardziej uwidocznia się postawa *pro life* (jest to grupa „wierzących z przekonania”), im niższy stopień praktyk religijnych, tym bardziej wyraźna staje się opcja *pro choice* (to właśnie w tej grupie – „religijnych” – najwyraźniej zaznacza się permissywnizm moralny, wiara koktajlowa). Co więcej, udało się przełożyć uzyskane wyniki na mapę makroregionów chorwackich, i tak: grupę *pro life* tworzą osoby powyżej 60. roku życia, najczęściej tylko z podstawowym wykształceniem, gospodynie domowe, emeryci, rolnicy – zamieszkujący makroregion osjecki i splicki (powyżej przeciętnej) oraz na poziomie przeciętnym osoby w przedziale wiekowym 50–59 lat (robotnicy, pracownicy służby zdrowia i inni), a także mieszkańcy makroregionu zagrzebskiego. Przeciwnie są tej opcji osoby do 49 lat, z wykształceniem podstawowym, średnim i wyższym, urzędnicy, specjaliści, osoby zamieszkujące makroregion Rijeki, a także wywodzące się ze środowisk miejskich²⁸. Zmiany w religijności Chorwatów przekładają się na sposób akceptowania wartości tradycyjnych i nowoczesnych: akceptowanie wartości tradycyjnych rośnie wraz ze stopniem religijności, przyjmowanie nowoczesnych natomiast łączy się ze spadkiem religijności. Indywidualizacja religijności zaznacza się wyraźnie w selektywnym stosunku do nauczania Kościoła.

Nic też dziwnego, że w kulturze współczesnej, na obrzeżach Kościołów i poza nimi, coraz bardziej widoczna staje się tak zwana religijność pozakościelna, jednocząca tych, którzy nie zadowolili się w Kościołach instytucjonalnych. Religijność charakteryzująca się selektywnością i wybiórczym traktowaniem prawd wiary oraz norm moralnych, a także ich kwestionowaniem lub negowaniem; religijność, która polega na uwolnieniu się od uświęconych praktyk religijnych lub nawet zerwaniu więzi z instytucjami religijnymi. W rzeczywistości społecznej pojmowanej jako rynek, na którym współzawodniczą różne wzorce wyjaśniania oraz interpretowania życia, Kościół katolicki (a nawet

nicy aborcji i feministki oskarżają Kościół o to, że swoją nieprzejednaną postawą wpływa na szykanowanie kobiet w instytucjach, które winny pomagać w jej przeprowadzaniu, a także o to, że łamie przysługujące kobietom prawa. Ze strony zaś Kościoła wszelkie liberalizacje prawa dotyczące aborcji i sztucznego zapłodnienia są postrzegane w kontekście dziedzictwa pokomunistycznego i oceniane jako skierowane przeciwko wierze, nieludzkie, zbrodnicze i niezgodne z konstytucją.

²⁸ Powołuję się na wyniki badań przeprowadzonych w Chorwacji w roku 2004 zamieszczone w pracy G. Goldbergera, *Revitalizacija religije u sjeni naslijeđa liberalne zakonske regulative: stavovi prema pobaćaju*. „Sociologija sela” 43(2005), s. 409–435. W badaniach socjologicznych dotyczących społeczeństwa polskiego natomiast „największy rozróż między doktryną moralną Kościoła a rzeczywistymi postawami moralnymi katolików zaznacza się u mężczyzn, osób młodszych, żyjących w związkach małżeńskich niesakramentalnych, rozwiedzionych lub będących w stanie wolnym, u kupców, biznesmenów i przedsiębiorców, mieszkańców wielkich miast, u osób o bardzo złych warunkach materialnych, pracujących zawodowo, bezrobotnych i uczniów. Wykształcenie badanych nie oddziałuje różnicująco na postawy moralne badanych, jedynie osoby o wykształceniu podstawowym prezentują wyższy poziom aprobaty norm. Kategorie o najwyższym dissensie moralnym, także w dziedzinie praktyk religijnych, charakteryzują się najwyższymi odchyleniami od standardów religijnych, co może sugerować, iż zmiany negatywne w ich religijności mają »całościowy« charakter”. Cyt. za: J. Mariański, *Religijność społeczeństwa polskiego w perspektywie europejskiej. Próba syntezy socjologicznej*, Kraków 2004, s. 354.

chrześcijaństwo) traci monopol na przekazywanie sensu – roszadają go konkurencyjni „producenci” sensu. W społeczeństwach rośnie liczba zwolenników sekt (także liczba samych sekt), poszukiwaczy mistyki, ezoteryki, gnozy w formach medytacji wschodniej, ogromne zainteresowanie wzbudzają praktyki magiczno-psychologiczne. Nowe ruchy religijne określane są jako nowe religie, religie marginalne, wolne ruchy religijne, religie alternatywne. Postrzegane są jako wyzwanie dla Kościoła katolickiego, ale te o proveniencji chrześcijańskiej nie są uważane za szczególnie niebezpieczne dla wiernych katolickich. Zgoła inaczej rysuje się obraz ruchów i sekt o źródłach niechrześcijańskich. Kardynał Arinze przeprowadził typologię nowych ruchów religijnych, wyodrębniając wśród nich takie, które:

- odrzucają Kościół, a w następstwie tego Chrystusa,
- negują istnienie Boga, choć zachowują ogólny zmysł religijny,
- odrzucają religię, zaś poczucie *sacrum* wykorzystują do sprawowania władzy nad innymi.

W byłej Jugosławii UDBA²⁹ kontrolowała wszystkie Kościoły i ruchy religijne, postrzegane jako potencjalnie niebezpieczne dla systemu. Ostatni dokument, będący oceną sytuacji, pochodzi z 1990 roku i liczy 170 stron; obejmuje okres od roku 1980 do 1990 i opisuje działanie trzydziestu czterech ruchów. W latach 1945–1990 obecność nowych ruchów religijnych była w społeczeństwie ledwie dostrzegalna, system zaledwie tolerował obecność Kościołów instytucjonalnych, natomiast nowym ruchom lub sektom wcale nie tak łatwo przyznawał prawo do publicznego działania. Przełom demokratyczny spowodował wprawdzie zanik zainteresowania państwa tą tematyką, ale szybko odnalazła ona swoje miejsce w mediach. Problemem, ze względów pastoralnych, zaczął interesować się Kościół katolicki, czego wyrazem były kolejno organizowane sympozja poświęcone tej tematyce i konkretne publikacje w czasopiśmie teologicznym. Właściwie dopiero wystąpienie Tomislava Ivančicia, dotyczące obecności i działania różnych sekt na terenie Chorwacji, było pierwszym poważniejszym głosem w rozpoczynającej się dyskusji w Kościele na ten temat³⁰. Jego zasadniczym przesłaniem była teza o wielkiej duchowej pustce, jaka pojawiła się po upadku komunizmu oraz krachu ideologii marksistowskiej. Wielkie wspólnoty kościelne, takie jak Kościół katolicki, nie udzieliły ludziom potrzebnej pomocy w przeżywanym szoku tożsamości, sekty natomiast, jako małe wspólnoty, pozwalały poczuć się bezpiecznie, zgoła familiarnie, szybko więc odnalazły się na „rynku duchowości”.

Do najbardziej ekspansywnych zalicza się *New Age*, trudny do pełnego zdefiniowania, propagujący powrót do pogaństwa, liczący już dziesiątki milionów zwolenników na całym świecie, określane też mianem gnozy XX wieku. Zaprzecza on istnieniu osobowego Boga i głosi boską energię kosmiczną, obwieszcza koniec ery chrześcijańskiej i nastanie nowej ery wyzwolonego człowieka kosmosu. Światopogląd *New Age* jest relatywistyczny: nie uznaje prawdy absolutnej, prawdą jest to, w co każdy wierzy, a dobrem to, co uważa się za dobro. Nie ma też systemu aksjologicznego, bo nic nie jest prawdziwie dobre ani złe. Ideologia tego ruchu ma charakter całościowy (holistyczny), czerpie

²⁹ Jugosłowiański odpowiednik Służby Bezpieczeństwa.

³⁰ Zob. J. Blažević, M. Nikić, I. Koprek, *Duhovni i religiozni pokreti u Hrvatskoj* [w:] *Jeremija, što vidiš. Crkva u hrvatskom tranzicijskom društvu*, red. P. Aračić, Đakovo 2001, s. 164.

obficie z dorobku filozofii i psychologii, zaś sam ruch uważany jest za nowy paradygmat, który wyjaśnia wszystko, godząc pierwiastek racjonalny z irracjonalnym.

Inne ruchy działające na terytorium Chorwacji to między innymi *Udruga za širenje tantričnih nauka* 'tantra kriya jyoti' zarejestrowana 26 VIII 1998 roku. Jej celem jest szerzenie wiedzy, przyczynianie się do rozwoju nauk tantrycznych Indii, Chin i Tybetu w Chorwacji. W 1980 roku w Zagrzebiu pojawił się ruch *krisznowców*; także tutaj, ale jeszcze wcześniej, bo już w latach siedemdziesiątych, pojawili się pierwsi nauczyciele *Transcendentalnej Medytacji*. Ruch ten jest oficjalnie zarejestrowany jako organizacja społeczna o nazwie *Savez za Transcendentalnu meditaciju* z siedzibą w Čakovcu. Jesienią 1998 roku media chorwackie informowały o zamiarach założyciela szkoły transcendentalnej medytacji (Maharishi Mahesh Yogi), który zapragnął otwarcia na Istrii własnej uczelni wyższej wraz z towarzyszącymi obiektami dla około 7000 studentów. Hierarchowie Kościoła katolickiego sprzeciwili się temu projektowi, protest podtrzymały niektóre media. Zapytany przez dziennikarza „Vjesnika” o to, co właściwie stoi na przeszkodzie, by na Istrii powstało centrum Maharishiego, biskup Ivan Milovan odpowiedział:

Dostrzegam je [przeszkody – A.B.] w długofalowych skutkach tak szeroko zakrojonego projektu, a więc w zmianach mentalności i ducha ludzi mieszkających na tych terenach. A także w zmianach w sferze świadomości wyznaniowej Chorwatów. Uważam, iż należy chronić wiarę i światopogląd, które przez całe stulecia były głównymi wyznacznikami postępu wśród mieszkańców Istrii. Nam, jako katolikom, trudno zaakceptować to, że miałyby być realizowany tu, na Istrii, a więc na terytorium o szczególnym znaczeniu, projekt, którego głównym zadaniem jest propagowanie wiedzy wedyjskiej pod płaszczykiem atrakcyjnych studiów, jak np. fizyka, informatyka, itd. Szczególne zaś wątpliwości budzi fakt, że budowa takiego centrum wymaga wielkich inwestycji finansowych, i to w czasie, gdy brakuje wszystkiego; wprawdzie argumenty o potrzebie ponoszenia wielkich nakładów finansowych są, być może, dla wielu przekonujące, ale nie dają wglądu w istotę rzeczy³¹.

Według wspomnianego już Ivančicia osoby, które wchodzą głębiej w ten ruch, przeżywają zmianę świadomości, popadają w pogaństwo³².

Jedną z bardziej znanych osobistości (guru) związanych z nową religijnością jest pochodzący z Indii Sai Baba, który także w Chorwacji znalazł swoich zwolenników³³. Charakterystyczną cechą, jaką można dostrzec u jego wyznawców, jest całkowite pomieszczenie ich tożsamości wyznaniowej. Świadczą o tym fakty przytaczane przez Josipa Blaževicia, franciszkanina zajmującego się problematyką *New Age*. W wywiadzie przeprowadzonym przez Alena Matuška³⁴ stwierdził on, że spotkał się z osobami, które należąc do wyznawców guru, chciały też przystępować do sakramentów (komunii św.)³⁵. Gdy zwrócił im uwagę, że to jest niemożliwe, zarzucono mu, że wypędza wiernych z Kościoła! Inni z kolei twierdzili, że guru pomaga im zostać lepszymi katolikami i Chorwatami. Jeszcze inni twierdzili, że zostali odrzuceni przez Kościół katolicki – chodziło tu, na przykład, o osoby, które się rozwiodły i zawarły kolejne małżeństwo (guru akceptował

³¹ Wywiad z biskupem przeprowadził Gordan Pandža. Opublikowano go 11 XII 1998 r. Przytaczam za: J. Blažević, M. Nikić, I. Koprek, *Duhovni i religiozni...*, s. 172–173.

³² T. Ivančić, *Transcendentalna meditacija*, „Službeni vjesnik Zagrebačke nadbiskupije”, 1993, nr 6, s. 196.

³³ Należy do nich np. znana pisarka Vesna Krmpotić.

³⁴ Zaczepnięte ze strony internetowej <http://www.step.hr/duhovnost/clanci/saibaba.shtml>

³⁵ Sai Baba w swoich rytuałach „komunikuje” wyznawców **popiołem**, który w jakiś sposób materializuje.

ich takimi, jakimi są). Problemem jest według Błażewicia fakt, iż osoby, które wiążą się z Sai Babą lub jemu podobnymi, nie odczuwają zupełnie, że dokonują aktu apostazji od Kościoła³⁶.

W 1998 roku zarejestrowana została w Chorwacji wspólnota o nazwie *Sathya Sai središnje vijeće Hrvatske – zajednica udruga*, której celem jest pomóc jednostce ludzkiej odczuwać swą przyrodzoną boskość, żyć zgodnie z nią. W drugiej połowie lat siedemdziesiątych do Jugosławii przybyli natomiast pierwsi wyznawcy związani z ruchem *Ananda Marga*, zarejestrowanym w roku 1990. Działa tu też sekta *Bahai*, dążąca do zlikwidowania różnic pomiędzy religiami. W Chorwacji obecny jest również dość wpływowy *Kościół scjentologiczny*, bardzo krytycznie oceniany przez Kościół katolicki, który przypisuje mu cechy ideologii totalitarnej i faszystowskiej. Z kolei *Komaja – društvo za razvoj ljubavi i svijesti* jest produktem rodzimym. Sekta została założona przez Franja Miličevića³⁷ (zwanego Aba Aziz Makaja). Był on członkiem *Towarzystwa Teozoficznego* i założył własną lożę: krąg teozoficzny *Kundalini*. Napisał książkę *Joga ljubavi*, w której wyłożył sens ruchu:

Należymy do Chrystusa, ale bez Kościoła katolickiego lub innych Kościołów. Należymy do Kriszny, Buddy, Mahometa, ale bez dogmatyki ich następców. (...) Przyszliśmy na ziemię, by począć, zrodzić i wychować nowy lud, nie z ciała i krwi, lecz lud ducha, który będzie kochał ten świat!³⁸

Członkowie sekty mają swoich dziesięcioro przykazań *Komai* (na wzór dekalogu). Samo słowo 'komaja' oznacza najwyższy stopień miłości i jest owocem „duchowego postrzegania”. Aby je osiągnąć, należy przestrzegać siedmiu warunków, którymi są: unikanie przemocy, uczciwość w stosunkach intymnych, zakaz picia alkoholu, palenia, brania narkotyków, zakaz spożywania ryb i mięsa, wiara w dobro, milczenie, przemiana własnej seksualności, uzgadnianie osobistych dążeń z potrzebami członków grupy³⁹.

Od 1988 roku Vladimir Ivanov uczy natomiast chętnych sztuki życia według własnej woli. *Life Design – Art of Living* jest jego pomysłem; oprócz udzielania nauk natury duchowej uczy również sztuki chodzenia po rozżarzonych węglach. W Chorwacji działają też stowarzyszenia *reiki*, definiowanej jako alternatywna metoda leczenia przez nakładanie rąk, wykorzystująca tzw. energię kosmiczną. Pytania kierowane do redakcji pism katolickich, związane z możliwością uczestniczenia katolików w takich praktykach, spotykały się z odpowiedziami negatywnymi. Funkcjonuje również w Zagrzebiu *Centar duhovne snage*, oferujący najrozmaitsze usługi: horoskopy i astrologię, astro-numerologię, tarot, leczenie przy użyciu wahadełka, reiki, masaż, akupresurę i medy-

³⁶ Byli wyznawcy Sai Baby lub innych kultów trafiają czasem na zamknięte rekolekcje, podczas których dochodzi do uzdrowienia duchowego (modlitwy egzorcyzmowe). Wyrzekają się swoich „guru” oraz przedmiotów (amuletów) związanych z danym kultem. W przypadku Sai Baby są to, przykładowo, wspomniany powyżej popiół oraz medaliki, na których z jednej strony widnieje guru, na drugiej zaś – Jezus Chrystus. Amerykanin Tal Brookes, były „saibabowiec”, twierdzi, że był wykorzystywany seksualnie. Don G. Amorth, najbardziej chyba znany współcześnie egzorcysta twierdzi, że Sai Baba jest „pierworodnym synem szatana”. (Amorth jest autorem książek, które przetłumaczono na język polski, m. in. *Psychiatrzy i egzorcyści*).

³⁷ Miličević zapytany przez ojca Błażewicia, co rozumie pod pojęciem 'miłość' w swym życiu udzielił odpowiedzi, z której wynikało, że chodzi tu o jedno małżeństwo katolickie, drugie protestanckie, obecnie zaś o związek z trzema kobietami równocześnie.

³⁸ Przytaczam za: J. Błażewić, M. Nikić, I. Koprek, *Duhovni i religiozni...*, s. 167.

³⁹ Ibidem.

tacje. Specjalizacją zaś innego centrum – *HOLIS – Holističko transformacijski centar – Alternativna medicina Novo doba* są metody holistycznego uzdrawiania, *rebirthing*. Istnieje mnóstwo innych stowarzyszeń, np. *Duhovna škola Velikih Misterija ili Božanskih Misterija*, w której jest siedem stopni mających doprowadzić człowieka do przeobstwienia. Przed zapisem do szkoły kandydat jest zobowiązany do poddania się rozmowie informacyjnej, wycenionej na siedemset siedemdziesiąt siedem dolarów. Działają także rodzimi prorocy i lekarze duchowi, np. samozwańczy prorok Ivica Prokić, przekonany, że na pewnym wzgórzu odkrył lecznicze promieniowanie kosmiczne. Zgromadził on grupę uczniów w Chorwackim Zagorju, prorokował, zajmował się również praktykami okultystycznymi i wydawał książki o takiej tematyce. Należy tu również „doktor” Tadija Šuker, sprzedający wodę, którą sam błogosławi, zapewniając przy tym, że woda ma przeznaczenie uniwersalne i pomaga na wszystko. W podwójnym numerze czasopisma „MI – list mladih” z 1998 roku zamieszczono informację, że sekretarka Inka Honić, zatrudniona w parlamencie Republiki Chorwacji, w czasie wolnym jako Fatma nur Dženet zajmuje się magią, egzorcyzmuje, zdejmuje uroki, białą magią broni przed czarną. Jej klientami są liczni politycy chorwaccy i nie tylko.

Niestety, na terenie Chorwacji działają także wyjątkowo groźne sekty *Dark pokret* i *Crna ruža*. Zaliczane są do sekt neopogańskich, należą do nich na ogół ludzie młodzi, pomiędzy czternastym a dwudziestym piątym rokiem życia. Sekty te propagują kult śmierci, ich tajemnicze misteria wykazują związki z satanizmem. Samobójstwo jest tu formą i drogą do osiągnięcia doświadczenia mistycznego, drogą do wolności. Od roku 1988 zanotowano około piętnastu samobójstw związanych z ideologią głoszoną przez te sekty.

Za najbardziej destruktywne i niebezpieczne uchodzą sekty związane z satanizmem. „Nedjeljni vjesnik” z 22 sierpnia 1999 roku opublikował wywiad z przywódcą jednej z takich grup działających w Zagrzebiu. Powiedział on, że w Chorwacji działa sześć grup liczących około stu dziesięciu członków po inicjacji, dużo większa jest grupa osób oczekujących na włączenie, natomiast liczba osób związanych z muzyką, sportem i sztuką satanistyczną waha się od pięciu do siedmiu tysięcy⁴⁰.

Niezwykle duża liczba nowych ruchów religijnych i sekt zaskoczyła Kościół katolicki, jak twierdzą zgodnie autorzy artykułu poświęconego problematyce ruchów religijnych w Chorwacji – Josip Blažević, Mijo Nikić, Ivan Koprek. Duchowni nierzadko postrzegają obecność licznych sekt jako zewnętrzne zło, które „niczym niezliczone roje much, stada szarańczy, żab i węży spadło na małą Chorwację i chorwacki, od wieków katolicki naród”⁴¹.

Pomimo jednak wyraźnych oznak spadku konkretnych praktyk związanych z kultem, zmniejszania się aprobaty dla opinii wyrażanych przez Kościół katolicki, dla norm kościelnych i zasad oraz prawd wiary, Kościół jest nadal obecny we współczesnej kulturze chorwackiej. Nowoczesność i procesy pluralizacji nie powodują wyrzucenia wiary na margines – umożliwiają natomiast pojawienie się form nowych, będących odpowiedzią na potrzebę transcendencji i także szansą na jej zaspokojenie.

Interesującą kwestią jest obecność wielu ruchów odnowy duchowej związanych z Kościołem katolickim – niektóre z nich zostały zainicjowane przez Kościół instytucjo-

⁴⁰ J. Blažević, M. Nikić, I. Koprek, *Duhovni i religiozni...*, s. 175.

⁴¹ A. Baković, *Sekte teroriziraju Hrvatsku*, „Narod”, 15 XI 1997, s. 3.

nalny, inne natomiast powstały z inicjatywy wiernych świeckich. W Chorwacji działają ruchy, które zrodziły się w innych państwach europejskich i zostały przeszczepione na grunt chorwacki, ale są też – i to czasem bardzo znaczące – inicjatywy lokalne. Do najważniejszych ruchów związanych z Kościołem katolickim należy między innymi: *Apostolat Modlitwy*, do którego należą wierni świeccy i osoby konsekrowane. Ruch ten nie organizuje publicznych spotkań, natomiast zachęca swoich członków do aktów modlitewnych i ofiarnych w duchu wspólnoty z całym Kościołem, zgodnie z zaleceniami Soboru Watykańskiego II. Na czele ruchu stoi generał zakonu jezuitów, podstawą zaś działalności jest statut odnowiony przez papieża Pawła VI w 1968 roku. Działają również w Chorwacji: *Neokatechumenat* (od 1977 roku zapoczątkowany w Splicie, potem objął też inne miasta), *Odnova w Duchu Świętym*, *Opus Dei*, *Focolari*. Istnieje także w Chorwacji *Legion Maryi*, założony w 1921 roku w Dublinie. Jest to międzynarodowy ruch skupiający katolików, którzy pod kierownictwem kapłanów biorą udział w realizowaniu misji pastoralnej powierzonej Kościołowi. Członkowie tego ruchu wzbudzili zainteresowanie mediów po jednej z akcji, w ramach której przez kilka miesięcy codziennie przychodzili do szpitala, w którym dokonywano aborcji i rozmawiali z kobietami, które przyszły tam właśnie w tym celu, starając się je odwieść od powziętego zamiaru. W latach siedemdziesiątych zrodził się ruch *Światło i Wiara*, charakteryzujący się tym, że chociaż należą do niego katolicy, nie stawia się ograniczeń reprezentantom innych wyznań. Wspólnotę tworzą osoby niepełnosprawne oraz ich rodziny, a także przyjaciele – spotykają się regularnie, co najmniej raz w miesiącu. Bardzo dużą rolę w życiu duchowym w Chorwacji odgrywa *Molitvena zajednica Mir*, zaliczana do wspólnot charyzmatycznych, a która jest inicjatywą lokalną. Z kolei *Hrvatski pokret za život i obitelj* – organizacja założona w Zagrzebiu w 1990 roku – koncentruje się na niesieniu pomocy rodzinom znajdującym się w trudnych sytuacjach (dużej pomocy udzieliła uchodźcom w czasie wojny w latach 1991–1995), propaguje też ochronę życia ludzkiego od poczęcia. *Hrvatski katolički zbor MI* – założony w Zagrzebiu w 1991 roku – został natomiast uznany kanonicznie przez episkopat chorwacki jako prywatne stowarzyszenie wiernych w Kościele katolickim. Posiada własny periodyk – miesięcznik „MI”, na łamach którego propaguje pogłębione życie duchowe, zaangażowanie modlitewne, aktywność społeczną i polityczną opartą na zasadach chrześcijańskich, upowszechnia nauczanie Kościoła katolickiego, pobożność związaną z kultem Maryi, opowiada się za prawem nienarodzonych do życia. Kieruje się zasadą równości wszystkich członków, przyjmuje postawę otwartości wobec wszystkich wiernych. *Hrvatsko katoličko liječničko društvo* – zostało założone w 1991 roku w Zagrzebiu. Celem tego stowarzyszenia jest promowanie wartości i zasad chrześcijańskich w ochronie zdrowia, również obrona praw nienarodzonych oraz obrona ludzkiego życia od poczęcia do naturalnej śmierci. Jego kierownikiem duchowym jest jezuita Valentin Pozaić, członkami mogą zostać osoby pracujące w służbie zdrowia: lekarze, stomatolodzy oraz inni specjaliści. Stowarzyszenie wydaje swoje pismo „Glasnik HKLD”. Działają także instytucje ustanowione w Chorwacji dość dawno – przykładem jest *Svjetočna ustanova Suradnice Krista Kralja*, pierwszy chorwacki instytut świecki, powołany do życia jeszcze w 1938 roku według zamysłu Ivana Merza⁴², za zgodą kardynała Stepinca.

⁴² Ivan Merz (16 XII 1896–10 V 1928), ur. w Banja Luce (Bośnia), odbył gruntowne studia w Wiedniu (literatura i germanistyka) i na Sorbonie (filozofia), brał udział w I wojnie światowej. Aktywnie uczestniczył

Po przełomie politycznym (rozpadzie SFRJ, wprowadzeniu porządku demokratycznego itd.) ani biskupi, ani poszczególni kapłani (a więc Kościół hierarchiczny) nie wykazywali szczególnego zainteresowania wspieraniem ruchów i stowarzyszeń katolickich. Ograniczali się do wyrażenia zgody na ich działalność, gdy potrzebowała jej konkretna organizacja ogólnokrajowa lub diecezjalna. Wielu kapłanów zachowywało dystans wobec nowych ruchów, wyrażało swoją nieufność, niektórzy wręcz traktowali „nowych” jako potencjalną konkurencję wobec wykonywanej przez siebie tradycyjnej pracy duszpasterskiej. Sprawy pozostawiono samym sobie, zrzucając na nowe grupy i ruchy zadanie wywalczenia sobie odpowiedniego miejsca w Kościele.

W 1998 roku w Rzymie papież Jan Paweł II spotkał się z przedstawicielami ruchów związanych z Kościołem katolickim. Chorwaci skorzystali z tego wzoru i zorganizowali 10 IV 1999 roku podobny zjazd, ale w obrębie jednej tylko diecezji – zagrzebskiej. W spotkaniu tym uczestniczyli przedstawiciele około dwudziestu istniejących i działających nowych stowarzyszeń i ruchów katolickich. Zdaniem ojca Bożidara Nagy’a, Kościół hierarchiczny (a także duchowieństwo diecezjalne) powinien zwracać większą uwagę na przejawy działalności Ducha Świętego wewnątrz Kościoła, wyrażające się właśnie w ruchach rozwijających konkretną działalność i charyzmaty. Jego zdaniem należy po prostu **wychowywać i przygotowywać** przyszłych kapłanów i katechetów do współpracy i współdziałania z nowymi ruchami, i to już na etapie kształcenia seminaryjnego⁴³. Są to słowa nieomal prorocze – wydają się kluczem, ale i drogą, którą Kościół powinien pójść – tak często przecież podkreśla się współcześnie konieczność nowej ewangelizacji i skutecznego głoszenia Słowa Bożego. Czy można to robić głuchnąc i ślepnąc, zamykając się na tzw. znaki czasu?

Trudno powiedzieć, jak będą wyglądały przyszłe losy Kościoła katolickiego w Chorwacji. Jak wiadomo, część prognoz socjologicznych stawianych w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, a przewidujących kulturę i społeczeństwo bez Boga, po prostu się nie sprawdziła. Co więcej, sekularyzmy charakterystyczne dla świata współczesnego przyczyniają się jednak do powstawania różnych form i odmian duchowości; bardzo wyraźnie dostrzegalne jest zapotrzebowanie na duchowość (nie bez powodu w literaturze fachowej używa się terminów typu: *respiarytualizacja*, *desekularyzacja*, *rewitalizacja religii*, *rewitalizacja życia duchowego*). Nie oznacza to jednak wcale, że Kościół katolicki dzierży monopol na duchowość. Jest on bowiem rozpięty pomiędzy fundamentalizmem a sekularyzmem: z jednej strony nie może zamknąć się niczym w forticy i oddzielić od współczesnego świata, tworząc jakieś katolickie getto, z drugiej natomiast nie może zamienić się w „instytucję usługową” stając się tak „postępowym”, że zagroziłoby to jego przekształceniem się w tzw. Kościół spoufalony – niemal bezgranicznie otwarty, dostępny bez wysiłku, nienakładający żadnych zobowiązań, ofiarowujący swoim członkom nieograniczoną swobodę wyboru. To bowiem równałoby się samosekularyzacji.

w życiu Kościoła jako osoba świecka. Podkreślał rolę i znaczenie osób świeckich w misji Kościoła (40 lat przed Soborem Watykańskim II). Złożył ślub czystości, prowadził intensywne życie sakramentalne i modlitewne. Zmarł w opinii świętości w wieku zaledwie 32 lat. W roku 1958 ruszył diecezjalny proces w sprawie beatyfikacji I. Merza, na ołtarze wyniósł go Jan Paweł II w 2003 roku.

⁴³ Wypowiedź pochodzi z wywiadu poświęconego tematyce ruchów odnowy duchowej udzielonego przez o. B. Nagy’a. Przytaczam za: J. Blažević, M. Nikić, I. Koprek, *Duhovni i religiozni...*, s. 159.

Leszek Kołakowski na I Kongresie Kultury Chrześcijańskiej w Lublinie (2000 r.) wygłosił ciekawą opinię, która może stać się swoistym podsumowaniem niniejszych rozważań:

Nie wiemy, ilu jest chrześcijan na świecie, i ściśle biorąc nie możemy tego obliczyć. Wolno nam jednak twierdzić, że chrześcijaństwo istnieje nadal, mimo wszelkich poniesionych strat. Istnieje, bo istnieją ponad wątpliwość chrześcijanie tego samego ducha, co dawni męczennicy. Dopóki trwają w naszej kulturze, dopóki obecność ich może zawstydząć innych (nie zaś: dopóki pyszną się swoją wyższością, by innych zawstydząć, bo wtedy wiarę swoją wystawiają na wzgardę), dopóki gotowi są dawać świadectwo swojej wierze – dopóty, choćby obojętny tłum wydawał się przemożny, chrześcijaństwo istnieje i nie jest prawdą, że żyjemy w cywilizacji pochrześcijańskiej. Dalsze jego losy zależą od okoliczności, których przewidzieć nie potrafimy, a które zależą nade wszystko od wiary kapłanów i ich umiejętności przekazywania wiary. Rytuały są nieodzowną stroną każdej religii, wiemy też, że mogą długo przetrwać zmierzch wiary – długo, lecz nie bez końca; rytuały opuszczone przez wiarę mogą trwać jako pusta dekoracja czas jakiś, lecz same nie dają świadectwa żywotności chrześcijaństwa; wiara nie musi zakładać wszystkich, historycznie narosłych, dogmatów, potępień i dokładnie wyważonych formuł; wiara nie będzie też podtrzymywana siłą państwowego przymusu i kar; to już po prostu inna cywilizacja, nie liczymy na nic innego aniżeli na wiarę samą⁴⁴.

⁴⁴ L. Kołakowski, *Czy już w pochrześcijańskim czasie żyjemy?* [w:] *Sacrum i kultura. Chrześcijańskie korzenie przyszłości*, red. R. Rubinkiewicz, S. Zięba, Lublin 2000, s. 57–58.